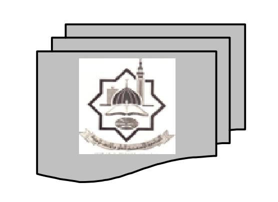


بين الفلسفة وعلم الكلام

أ. كمال عبد الكريم الشلبي*

يـبرز تـراث علـم الكلام، كأنه يستقل ضمن استراتيجية، تعمل على تذويب كثير من الطاقات الفكرية المتميزة والخلاقة للمتكلمين، في كتل المجاميع التي تشكلت على هيـئة فـرق كلامية متعددة، فتحت مسمّى (فرقة المعتزلة) أختفت أسماء كثيرة، كان من المفـترض أن تسـطع وتكـون أكثـر لمعانـاً، فـيما لـو تم تناولها على أنها أنساق فكرية مستقلة بذاتها، تحمل تخميناتها واجتهاداتها وأفكارها المميزة والخاصة، بغض النظر عن تأثيراتها المتبادلة فيما بينها. وقد أسهم تبلور أفكار علماء الكلام، ضمن فرق بدل تشكله ضـمن أفـراد، في تأسـيس مغالطة الرفع من شأن المجموع على حساب الرفع من شأن الفـردي، ثم الرفع من شأن الخليط بما يمثله من فوضى وتشتت واختلاف، على حساب الحـط مـن شـأن المنفـرد بما يمثله من تميز ووضوح عام، بغض النظر عما يحمل من تناقضات ذاتية داخل النسق الفكري نفسه. هذه المغالطة كانت وراء جعل التراث الفكري الإسـلامي المـتعلق خصيصاً بعلم الكلام، يخلو من التتابعية المنتجة للأفكار، كتلك التي نلحظها في تاريخ الفلسفة.

* الجامعة الأسمرية.

الذاكرة الفلسفية

في الفلسفة، يلتقي الفيلسوف بمرجعيته في فكر سلسلة طويلة من فلاسفة سابقين عليه، فالتعامل في الفلسفة يتم بين أفراد لا بين فرق، في الفلسفة يحدث تمثّل وفهم وهضم للفلاسفة السابقين ممثلين بأفكارهم الخاصة التي تعكس فلسفاتهم الفردية المتميزة، ومن ثم الخروج عليهم وتجاوزهم بطريقة لا تلغيهم تماما، إذ لا بد أن نلمح آثاراً، وأحياناً ندبات عميقة تظل باقية في الفكر اللاحق.

من ضمن القفزات الكبيرة في الفلسفة، نلحظ أنه لم يكن بمقدور أرسطو أن يهندس فلسفته بهذا الشكل، لو لم يعمل أولاً على بسط أفكار فلاسفة سابقين عليه وتعريتها وتفكيكها، تعامل معها بوصفها فلسفات مستقلة تعبر عن أصحابها، فلقد كان عليه، قبل إقامة معول النقد على فلسفة أفلاطون وتشييد فلسفته الخاصة، النظر أولاً إلى طاليس وانكسيمندرس وانكساغوراس وبرمنيدس وهيرقيلطس وبروتاغورس وغيرهم. وإذا أمعنا النظر في تاريخ الفلسفة، نلمح الدور نفسه الذي قام به أرسطو، يتكرر عند فلاسفة آخرين، والفلسفة الإسلامية بدءاً بالكندي، ومروراً بالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، عملت على هذه الوتيرة القائمة على النبش في الثراء الفلسفي السابق، وتتكرر العملية نفسها في الفلسفة الغربية الحديثة، فكانط يدين بالشيء الكثير لديفيد هيوم، فهو الذي أيقظه من سباته على حد تعبيره، وهيجل لا يمكن فهمه في معزل عن هيرقليطس قديماً، وكانط حديثاً، كما أن هيجل مهد الطريق، كما يقول فوكو، أمام هوسرل وأمام كل التأملات الفينومينولوجية اللاحقة في النزعة الذاتية[1]، وإرادة القوة لنيتشه كانت استحقاقاً فلسفياً على حساب إرادة الحياة لشوبنهور، كما أن هيدغر لا يفهم من دون نيتشه، والأسئلة التي طرحها جاك دريدا من قبيل: كيف نفكر بـ (الاختلاف)؟. كيف نفكر في (الاختلاف)؟. وكيف يكون تفكيرنا هو (اختلاف)؟، هي نتاج قراءاته لهسرل، وقراءاته لهيغل ونيتشه وهيدغر وفرويد ودو سوسور[2].

كما يمكن اعتبار الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور، المتميز بضخامة عمله

1 - أديث كيرزويل، عصر البنيوية، من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد / العراق، 1985.ص221.

2 - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2002.ص187.

الفكـري والفلسـفي والـنقدي، استمراراً لمشروع كانط الفلسفي وذلك بملاحظة الشبه العام المـدهش بـين أنـواع (الـنقد) الثلاثة عند كانط وبين (فلسفة الإرادة) الثلاثية عند ريكور[3]، حيث إن أوجه الشبه بين ريكور وكانط تظل قائمة، على الرغم من التباعد الزمني بينهما، كمـا لاحظ ذلك كيفن فانهوزر، «من حيث المحتوى، ومن حيث المنهج أيضاً»[4]، إضافةً إلى أن نظـرية ريكـور السردية تتبنى مشروع هيدغر غير المكتمل عن طريق إعطاء فكرة هيدغـر عـن الـزمانية الإنسـانية صـياغة لغوية وتطبيقاً أدبياً[5]، مما يسمح بالقول إن وتيرة توالد الفلسفات تتم بين فرد وفرد، لا بين فرقة وفرقة، وإن أي تغييب أو تهميش لأي جهد فلسفي سابق سيحدث شرخاً في الهيكلية الفكرية العامة للفلسفة ككل.

وهـذا مـا تفطـن إلـيه الفلاسـفة جـيداً، يقول فوكو عن كانغلهم مثلاً: «فلنسحب كانغلهم ولن يصبح بوسعنا عندئذ أن نفهم شيئاً كثيراً في سلسلة كاملة من النقاشات التي دارت بـين الماركسـيين الفرنسـيين»[6]، ويقـول جـاك دريدا تلخيصاً لما قلناه «نحن لا نسـتطيع أن نتفلسف إلا بالاعتماد على الذاكرة الفلسفية، وإلا فلا أهمية لتفلسفنا»[7]. إذ أنـه بوجـود «شـبه الإجمـاع على أن الفلسفة ترتبط بعلاقة متميزة وشبه فريدة بتاريخها وماضـيها»[8]، وهكـذا فـإن الحقيقة الفلسفية ذاتها تكشف عاملاً إثر آخر في الزمن في مـذاهب الفلسـفات المتعاقـبة، ممـا جعل أحد مؤرخي الفلسفة يقول: «إن أي تفكير لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضي سيكون بالضرورة ضحلاً وبلا قيمة»[9].

وإذا كانـت صـيرورة الفلسفة تتم بتجاوز المرحلة الفكرية السالفة خلفها، دون أن تتخلـى تمامـا عـن دلالاتهـا، فهذا يعني، بالمقابل، خلق نوع من التطورية الصاعدة لكل الفلسـفة، بوصفها التعبير الأشمل عن رؤية الإنسان لنفسه وللعالم من حوله، أوصلها إلى تحقيق إيجابيات عديدة مهمة، أبرزها انفصال العلوم التجريبية الواحد تلو الآخر بوصفها

3 - مجمـوعة مـؤلفين، الوجـود والـزمان والسـرد، فلسـفة بـول ريكـور، تـرجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1999،ص60.

4 - المصدر السابق، ص61.

5 - المصدر السابق، ص85.

6 - انظـر: محمـد هشـام، حـول تاريخ نقدي للعلوم عند ج. كانغيلهم، مقال منشور في مجلة نقد وفكر المغربية على الانترنت.

7 - عبد العزيز بن عرفة، الدال والاستبدال، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1 1993ص36.

8 - صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية، دار الفكر الجديد، بيروت لبنان، ط1 1990،ص26.

9 - ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية،ص10.

علوماً مستقلة بعضها عن بعض من جهة، ومترابطة بعضها مع بعض من جهة أخرى، حيث إن ترابط العلوم وانفصالها في الوقت ذاته شكل مفهوماً ميتافيزيقياً، يأخذ صياغة الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة.

وعلى هذا، فإننا نقرر مع بوهر تأكيده على وجود (إخصاب وثيق ومتبادل) ما بين علوم الطبيعة والفلسفة، وأنها استمرت خصبة ومتبادلة « حتى عصرنا الراهن، على الرغم من التخصص المتناهي والتعقيد التقني لطرق التحليل »(10).

والواقع فإن تفتت وتجزؤ الفلسفة إلى علوم مختلفة متخصصة يعتبر ـ كما تنبأ بذلك المنطقي الرياضي الفرنسي نيكود في كتابه (الهندسة في عالم الحس 1906) ـ تقدماً في الفلسفة ذاتها، يقول: « إن الفلسفة لن تتقدم إلا عندما تصبح أكثر تجزؤاً على غرار العلوم »(11). من هنا تفهم الفلسفة على أنها « ذخيرة للعقل الواعي بذاته، تلك الذخيرة التي تنتمي لعصرنا، لم تولد بكيفية مباغتة، ولم تنبع من أرض الزمن الحاضر، إنها تراث، وبعبارة أدق، إنها حصيلة عمل جميع الأجيال السابقة للجنس البشري »(12).

التقسيم التعسفي للحركة الفكرية الكلامية

لقد كان يمكن لعلم الكلام أن يحقق أكثر مما حقق، لو اتبع تلك الاستراتيجية التي اختطتها الفلسفة لنفسها، لكن التخطيط في علم الكلام يختلف، والخطأ يكمن في التقسيم التعسفي للحركة الفكرية الكلامية التي شهدها التاريخ الإسلامي في القرون الهجرية الأولى، إلى فرق كلامية من قبيل: القدرية، والجبرية، والمرجئة، والمجسمة، والمشبهة، والخوارج، والشيعة، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية وغيرها، وليس إلى أفراد من قبيل: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجهم بن صفوان، ومقاتل بن سليمان، وواصل بن عطاء، والعلاف، والنظام، والجبائي، والأشعري، والباقلاني، والجويني، وغيرهم.

سنتجاوز المرحلة الأولى التي تشكل فيها علم الكلام، سنتجاوز مثلاً فرقة القدرية الأوائل(معبد الجهني، وغيلان الدمشقي) على الرغم مما تمثله من إرهاصات مهمة

10 - قرن من الفلسفة،ص334.

11 - د.محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي (لوجستيقا)، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1984ص 63.

12 - انظر: عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، ط2، 2000،ص23-24

مهدت الطريق أمام ظهور واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد[13]، كما سنتجاوز فرقة الجبرية الأوائل، على الرغم من أنهم كانوا أول من حمل جرثومة التأويل العقلي للنص، وسنتجاوز فرقة المرجئة التي لا نكاد نجد في كتب التراث اسماً لامعاً لمفكر واحد فيها، على الرغم من أن اسم الفرقة لا بد من العروج عليه، ونحن نؤرخ لعلم الكلام، باعتبارها فرقة رئيسية تأتي حلاً توفيقياً، فرضته الأحداث التاريخية الساخنة التي كانت تجري في تلك الأثناء، بيد أننا لن نلمح سوى الشعار (لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة) الذي يبدو متلازماً مع ذكر هذه الفرقة، على أن المرجئة شأنها شأن سائر الفرق الإسلامية، تشعبت وانقسمت بسبب الاختلافات والاتفاقات إلى عدة فرق أهمها (اليونسية) أصحاب يونس بن عون النميري، و(العبيدية) أصحاب عبيد المكتئب، و(الغسانية) أصحاب غسان الكوفي، و(الثوبانية) أصحاب أبي ثوبان المرجئ. وسنتجاوز فرقة الخوارج ورجالها جميعاً، أولئك الذين تم اعتبارهم لأسباب ليست أبستمولوجية خالصة، خارج مستوى التمثل والطرح، على الرغم من أن هناك من الباحثين من يرى أن قول المعتزلة في حرية الإرادة هو امتداد لرأي الخوارج[14].

وسيكون توقفنا بالتحديد عند فرقتي (المعتزلة والأشاعرة) بوصفهما أكبر ممثلين لعلم الكلام.

التناقض داخل فرقة المعتزلة

يؤكد أحد أهم منظري فرقة المعتزلة الخياط، في كتابه (الانتصار)، أن لا أحد يستحق اسم الاعتزال «حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»[15].

---

13 - انظر: محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفاسير المعتزلة للقرآن الكريم، 1980، مصر، ص176-177.

14 - «حقيقةً إن مشكلة الأعمال ظهرت على أيدي الخوارج من البداية؛ لأن نظرية الخوارج في الأعمال وممارسة التكفير مبنية على أعمال المرء. واستمر هذا الاتجاه عند المعتزلة الذين طوروه بصورة أكثر، أو قل جعلوه أقل نظرية وأدمجوه في عقيدتهم في الإيمان» محمود كامل أحمد، المصدر السابق، ص203.

15 - أبو الحسين الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص126.

السؤال الذي سنفتتح به مناقشتنا لفرقة المعتزلة باعتبارها كتلة فكرية واحدة هو: هل يكفي اعتبار كل من يقول بظاهر الأصول الخمسة المنسوبة للمعتزلة معتزلي المذهب في العقيدة؟. إن كان الجواب بنعم، فيمكن إذ ذاك ضم أعدادٍ غفيرة من المسلمين تحت لواء المعتزلة، فباستثناء (المنزلة بين المنزلتين) التي يعني ظاهرها أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا وليس كافراً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، مع وجود اختلافات بخصوصها بين الفرق، نجد أن غالبية المسلمين يعتبرون باقي الأصول الخمسة من المسلمات في العقيدة، فالمسلمون يعتقدون أن الله واحد في ذاته لا شريك له، وهذا هو ظاهر أصل (التوحيد)، والكل يتفق أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وهذا هو ظاهر أصل (العدل)، والكل يقر أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وهذا هو ظاهر أصل (الوعد والوعيد)، كما أن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) يبدو مبدأ عاماً شاملاً موجهاً إلى المسلمين جميعا.

فإذا تم الأخذ بظاهر هذه الأصول فلا حاجة أساساً لقيام هذه الفرقة؛ لأن قيامها تحصيل لما هو حاصل أساساً في العقيدة، وهو اتفاقٌ لما هو متفق عليه قبلياً. ويؤكد أبو الحسين الخياط المعتزلي ذلك بالقول: «الأمة بأسرها تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها، وهو أن الله واحد ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: من الآية 11]، ﴿ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [الأنعام: من الآية 103] ولا تحيط به الأقطار وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل وأنه ﴿ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾ [الحديد: من الآية 3]، وأنه ﴿ فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ ﴾ [الزخرف: من الآية 84] وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ [المجادلة: من الآية 7] وأنه القديم وما سواه محدث، وأنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه الناظر لعباده، وأنه لا يحب الفساد ﴿ وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [الزمر: من الآية 7] ولا يريد ظلماً للعالمين، وأن خير الخلق أطوعهم له وأنه الصادق في أخباره الموفي بوعده ووعيده وأن الجنة دار المتقين والنار دار الفاسقين، وهذه الأقاويل، الأمة مجمعة عليها ومصدقة قول المعتزلة فيها»[16].

الأمر يتطلب، إذا أردنا أن نضع علامات مميزة لفرقة المعتزلة، الغوص في باطن هذه الأصول، وليس مجرد الوقوف عند ظاهرها، والمشكلة تكمن في أننا حين نقرر

16 - المصدر السابق، ص5.

الغوص في باطن هذه الأصول نجد أن النتيجة تقودنا للقول: إن ثمة اختلافات قوية وحادة بين رموز فرقة المعتزلة نفسها، مما يجعلنا نرفض ونشجب ضمهم تحت لواء واحد، ونعتبر ذلك أمراً تعسفياً، لا يحتمل الاشتراطات العلمية الدقيقة. سنكتفي فقط بالأصل الأول (التوحيد) الذي تقوم عليه ما اصطلح على تسميتهم بالمعتزلة، نموذجاً نبين من خلاله مدى التباين الواضح في وجهات النظر بين مفكري هذه الفرقة نفسها، ففي حين يتفق شيوخ المعتزلة أن (الصفات عين الذات) نجدهم من ناحية أخرى -وهي مهمة جداً في نظرنا - لا يتفقون في فهمهم لهذا الأصل، ففي الوقت الذي يرى فيه شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها (أبو الهذيل العلاف) أن الصفات هي من حيث تعلقها وجوه للذات، وأن هذه الصفات تتمايز تمايزا اعتباريا حسب كل موضوع، فالقدرة مثلاً تتميز عن العلم؛ لأن موضوع القدرة شيء، وموضوع العلم شيء آخر.

نجد من ناحية أخرى أن إبراهيم بن سيار النظام وهو أيضاً من أبرز ممثلي المعتزلة، يخالف العلاف في فهمه لهذا التمايز للصفات، فهو يرى أنها تتمايز من جهة أن إثبات كل صفة لله يتضمن نفي وجه من وجوه النقص، فإثبات القدرة عند النظام يعني نفي العجز عنه، وإثبات العلم لله يعني نفي الجهل عنه، ومن ناحية أخرى نجد ممثلاً آخر مهماً للمعتزلة وهو (الجبائي) يخرج بمفهوم جديد مغاير تماماً لمن سبقه، ينص على أن الصفات أحوال للذات، بمعنى أنها مفهومات تدرك بها الذات، كالمعاني الكلية التي تدرك بها الأشياء الجزئية، في حين أن هناك من المعتزلة، من ناحية أخرى، من عدَّ الصفات اعتبارات عقلية تساعدنا على تعقل الذات.

وهكذا نجد أن تضارب المواقف الفكرية بين رجالات المعتزلة حول أحد أهم أصولهم يرسم أمامنا علامة استفهام كبيرة عن السبب الذي ضمهم تحت لواء فكري واحد، خاصةً إذا ما عرفنا أن كل رجل من رجالات المعتزلة يختلف في قواعد عديدة عن غيره، فالشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) يرصد بدقة هذه الاختلافات بين المعتزلة، فالعلاف مثلاً ينفرد عن أصحابه بعشر قواعد، نختصرها على الوجه التالي:

الأولى: أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته. حى بحياة وحياته ذاته.

الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها، يكون الباري تعالى مريداً بها.

الثالثة: أنه قال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محل وهو قوله (كن)، وبعضه في

محل كالأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار.
الرابعة: أنه قدري الأولى، جبري الآخرة.
الخامسة: قوله: إن حركات أهل الخالدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً.
السادسة: قوله في الاستطاعة: إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح.
السابعة: قوله في المكلف قبل ورود السمع: إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً.
الثامنة: قوله في الآجال والأرزاق: إن الرجل إن لم يقتل مات في ذلك الوقت، ولا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص.
التاسعة: أنه قال: إرادة الله غير المراد.
العاشرة: قوله: إنه يجوز أن يكذب ممن لا يحصون عددا إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم.

أما النظام صاحب فرقة (النظامية) فقد انفرد عن أصحابه بثلاث عشرة مسألة لا مجال لذكرها هنا، أما بشر بن المعتمر الذي كان من أفضل علماء المعتزلة، وهو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه، فقد انفرد عن أصحابه بمسائل ست. وينفرد معمر بن عباد السلمي صاحب فرقة (المعمرية) أيضاً بست مسائل، أما عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى، الملقب بالمردار الذي تنسب له فرقة (المردارية) فقد انفرد بثلاث مسائل رئيسية، ونجد ثمامة بن أشرس صاحب فرقة (الثمامية) ينفرد هو الآخر بست مسائل، وكان لهشام بن عمرو الفوطي صاحب فرقة (الهِشَامِيَّة) مسائل انفرد بها.

ونقف عند أبي عثمان الجاحظ رئيس فرقة (الجاحظية) لنجد أنه قد انفرد عن أصحابه بعدة مسائل، والأمر نجده أيضاً عند أبي الحسين الخياط صاحب فرقة (الخياطية)، كما أن أبا محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وابنه أبا هاشم عبد السلام انفردا عن أصحابهما بمسائل، وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل.

تلك كانت لمحة سريعة عن الاختلافات العديدة بين رجالات المعتزلة بدون أن نتقصى عمق هذه الاختلافات، وما يمكن أن يستتبعه من خروج لأفكار جديدة، المهم عندنا هنا تبيان كيف انضمت كل هذه الاختلافات الفكرية تحت فرقة واحدة يبدو من الناحية العلمية، أمراً لا مبرر له.

الأشاعرة فرقةً أو الخروج على المعتزلة:

عند انتقالنا إلى فرقة الأشعرية نجد أن اشتغال مؤسس هذه الفرقة، (أبي الحسن الأشعري)، على التراث الفكري المعتزلي الذي سبقه تم كما لو أن رجال المعتزلة كلهم كانوا يمثلون قولاً واحداً لا اختلاف فيه، حيث إن الخروج عن هذا القول الواحد يعني الخروج على المعتزلة بوصفها فرقة، وحتى لو اعتبرنا أن الأشعري كان على وعي بوجود اختلافات بين شيوخ المعتزلة - على اعتبار أن الأشعري أمضى سنوات عديدة ضمن فرقة المعتزلة - إلا أن نقده لهم تم بمعزل عن الوقوف الدقيق عند هذه الاختلافات..

وهكذا فإن انتصار أبي الحسن الأشعري على ظاهر مبدأ أن (الصفات عين الذات)، والقول: إن (الصفات زائدة على الذات)، وهي في حق الله لا هي هو ولا هو هي، كان يعنى بضربة واحدة هزيمة المعتزلة، وكان يعني بجملة واحدة تنحي المعتزلة من الساحة الفكرية الكلامية، وكان يعني استبعاد كل تلك الجهود الفكرية الدقيقة والمضنية التي بذلها مفكرو المعتزلة حول علاقة الصفات بالذات، وكان يعني إقصاء لأفكار عديدة خصبة ومتنوعة لعدد كبير من المفكرين أمثال واصل بن عطاء الذي نجده يختزل هو نفسه مجموعة من المفكرين تحت فرقة تحمل اسمه (الواصلية)، وأبي هذيل العلاف الذي يختزل أيضاً مجموعة كبيرة من المفكرين الذين ذابت أفكارهم لمجرد أنه تم إلحاقهم تعسفاً بفرقة تحمل اسمه (الهذيلية)، وإبراهيم بن سيار النظام الذي تحمل فرقته (النظامية) أسماء مجهولة على الصعيد الثقافي الراهن. ويمكن أن نقيس هذا الغياب الفردي لعدد كبير آخر من المفكرين لمجرد أنه تم إدراجهم تحت لواء أسماء أخرى.

بين علم الكلام والفلسفة

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: لماذا يصر المتكلمون أنفسهم على تشكلهم ضمن فرق؟، لماذا لا نجد فكراً مستقلاً يحمل اسم صاحبه فقط، أو اسم المحور الأساسي الذي يقوم عليه فكره، كما هو الحال في الفلسفة؟ مثلاً نذكر التجريبية، والعقلانية، والنقدية، والمثالية الذاتية، والمثالية المطلقة، والوجودية، والوضعية، والظاهراتية، والبنيوية، والتفكيكية، وغيرها، لماذا هذه التبعية الظاهرة في علم الكلام؟، لماذا هذا التحزب الموجود في علم الكلام؟، هل نقول إن وراء ذلك أسباباً سياسية؟،

بسبب أنه لا مكان للحزبية في الفكر الحر، الحزبية تجد مكانها دائما ضمن السياسة، ضمن الفكر العملي، لا الفكر النظري، هل نقول تبعاً لذلك إن علم الكلام كان علماً عملياً، ولم يكن علماً نظرياً؟.

ما الفرق مثلاً بين فلاسفة كالكندي أو الفارابي أو ابن سينا من جهة، وبين متكلمين كالجهم بن صفوان أو واصل بن عطاء أو أبي الحسن الأشعري من جهة ثانية؟.

إذا قلنا إن المواضيع التي تناولها هؤلاء تختلف كليةً عن المواضيع التي تناولها أولئك، فسنكون مخطئين؛ ذلك لأن من أهم المواضيع التي شغل المتكلمون أنفسهم بها تأتي المسائل الربوبية، وتأتي في مقدمتها مسألة إثبات وجود الله، ثم العلاقة بين الصفات والذات، وهل العالم قديم أم محدث، ومسألة البعث، وعلم الله، والقضاء والقدر، والخير والشر، وفي المقابل تأتي هذه المواضيع في منزلة مهمة جداً في اهتمامات الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من فلاسفة الإسلام، لدرجة أننا لو أخرجنا هذه المواضيع من دائرة اهتماماتهم الفكرية، فإن ذلك يعني مباشرةً مصادرتهم العلنية من تاريخ الفكر، عبر انهيار مجمل البنيان الفلسفي الذي أقاموه.

أين نجد الاختلاف إذن؟ هل نقول إن الفرق بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين هو أن الفلاسفة المسلمين لم يركنوا بتاتاً للنصوص القرآنية؟. إن هذا القول يبدو لي خاطئاً تماماً، إذ يمكن لنا أن نستحضر الدليل الوجودي لإثبات وجود الله الذي تستند عليه فلسفة الفارابي وابن سينا، هذا الدليل الذي كان له صداه الواسع في الفكر الإنساني اللاحق على الفلسفة الإسلامية، الذي فحواه الاقتصار على النظر إلى حقيقة الوجود بقطع النظر عن أي قيد أو إضافة، إذ ذاك فإن أول أمر ينكشف هو ذات واجب الوجود التي عن طريقها تعرف الآثار والمعلولات له تعالى.

ونقوم باستذكار الآية الكريمة التي دعم بها ابن سينا دليله هذا، هذه الآية التي تعني أنه لا يكون أي شيء واسطة لإثبات ذات الله، فذات الله نفسها شاهدة على وجودها ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: 18][17].

ليتبين مدى حرص الفلاسفة المسلمين على مد جسور التوافق بين مقرراتهم

17 - انظر صلاح الجابري. مجلة الجامعة الأسمرية، العدد (1)ص205.

العقلية، وما يثبته الوحي ويقره، كما أن نقد ابن رشد لآراء الأشاعرة في السببية كان يستند إلى العديد من الآيات القرآنية[18]. إضافةً إلى أن معظم النصوص الفلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن الطفيل وصدر الدين الشيرازي، وغيرهم كثير من فلاسفة الإسلام، زاخرة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعم استدلالتهم العقلية.

هل نقول إن الفرق بين المتكلمين والفلاسفة هو في نوعية المنهج المتبع لكليهما، إن هذا الفرق يبدو باطلاً أيضاً، بسبب أن كلا الفريقين يعتمد الاستدلال العقلي في استنتاجاته، كما أن كلا الفريقين متأثر بالمنطق والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص، وإن كان تأثر الفلاسفة المسلمين يبدو أعمق.

في تعريفات علم الكلام

ينضبط علم الكلام داخل شبكة من التعريفات تتسم بالضبابية والخداع، فالمعيار الذي تم تحديده لمستويات علم الكلام ينهض على أنه (أي علم الكلام) مبني أساساً كما يقرر الإيجي والغزالي وابن خلدون على الدفاع عن الدين، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، إلا أنه، وبغض النظر عن أن الطابع السياسي الذي أطر نشأة علم الكلام، كان هو الغائب الأكبر في مثل تلك التعريفات، وبغض النظر عن آراء الفقهاء المعادية لعلم الكلام كالإمام مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري الذين ذهبوا جميعهم ومعهم أهل الحديث، إلى رفض الكلام ومهاجمة المتكلمين، ووضعهم في المرتبة الثانية بعد الشرك بالله، نجد أن المعيار المعرفي الذي أخذ في تحديد علم الكلام يوقعنا في مفارقة كبيرة، تكمن في ضرورة إخراج جميع الفرق الكلامية، دون أدنى استثناء، من دائرة علم الكلام، واعتبارهم جميعاً مبتدعة ومنحرفين، بسبب أن كل فرقة كلامية تعتبر الأخرى منحرفة عن الدين، وبالتالي فإن تعريفات علم الكلام تلغي علم الكلام، إنها تعريفات تجد تناقضاتها في نفسها إذا تم سحبها وتطبيقها على الساحة الكلامية. وعلى ذلك، فالأمر يبدو كأن الحاجة الآن تدعو إلى تشكيل علم كلام جديد يقوم بالدفاع عن الدين، ولكن بعد تحديد الدين أولاً، إذ كيف سندافع عن الدين ضد المنحرفين عنه إذا لم يتم تحديده وتأطيره أولاً، وهنا مربط التناقض في تعريفات علم الكلام.

18 - نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.1992، ص 114.

بالإمكان من خلال إلقاء نظرة مجملة على الواقع الثقافي الراهن للمسلمين الكشف عن عدد غير قليل من المفكرين في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والفقه والعبادات، لكننا سوف لن نعثر بالمعنى الإبداعي على مفكرين في مجال علم الكلام، أي بالمعنى الذي يحدد تولد آراء جديدة واجتهادات جديدة في هذا الحقل المعرفي.

ما السبب في أنه منذ قرون عديدة يفتقر الحقل الثقافي الإسلامي لعلماء كلام من طراز الجويني والباقلاني والأشعري والرازي والغزالي وغيرهم؟، لماذا لم نعد نشهد مجادلات فكرية في تلك المواضيع التي كانت مثار جدل وحوار في الماضي؟، هل إن تلك المواضيع وصلت إلى الذروة بحيث لا يمكن إضافة جديد عليها؟، هل نقول إن سبب عدم توفر علماء كلام جدد في الساحة الثقافية العربية والإسلامية هو أن علم الكلام قد اكتمل واستنفذ جميع مواضيعه؟، هل نقتنع بأن العقل يرضخ أخيراً لما تم إنجازه في هذا المضمار؟، هل إن الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أطرت بزوغ علم الكلام في القرون الهجرية الأولى كانت ظروفاً مغايرة للظروف الراهنة التي تمر بها الأمة اليوم؟، هل نقول: إن الإمامة، وعلاقة العمل بالإيمان، والحرية والجبر مما يجمع معظم المؤرخين لنشأة علم الكلام على أنها أهم الأسباب الداخلية لنشوء هذا العلم، وكل تلك الثنائيات التي تختصر ذلك الإطار الواقعي الذي صاحب نشوءه كثنائية الغني والفقير، المتعلم والجاهل، الحاكم والمحكوم، القوي والضعيف، المؤمن والكافر، قد تلاشت الآن، ولم يعد لها مكان بسبب أنها تماهت في وحدة جديدة لها مقومات تختلف عن ماضيها؟.

إن الواقع العربي والإسلامي يكذب هذا الاستنتاج، فمسألة الإمامة بوصفها انعاكساً فورياً لمسألة السلطة، مازالت تتمرس بشكل، وتتخبط بشكل آخر عبر نظريات تستمد تفرعاتها من علم السياسة وعلم الاجتماع والفلسفة وباقي العلوم الإنسانية الأخرى، والاستقراء السريع للمشهد الواقعي للثقافة العربية الإسلامية في كل تصانيفه، يبين على وجه السرعة أن تلك الثنائيات التي عاشتها الجماعة الإسلامية الأولى ما زالت هي نفسها ترنو وتتمدد وتتربع وتهيمن وتنساق بأريحية فذة في ثنايا النسيج الاجتماعي الراهن.